

Interacciones y construcción de la situación en una institución judía ortodoxa: el caso de *Jabad Lubavitch*

Damián Setton*

RESUMEN

Este trabajo analiza, desde la perspectiva dramaturgica elaborada por Erving Goffman, la relación entre judíos ortodoxos y judíos no afiliados en el interior de la institución ortodoxa Jabad Lubavitch de la ciudad de Buenos Aires, Argentina. En el contexto de transformaciones profundas en el campo judaico, analiza una de las facetas menos observadas en los análisis relacionados con la revitalización de lo religioso. Enfoca en las estrategias de puesta en escena del militante religioso, así como en las negociaciones implicadas en la definición de la situación. Lo que permite la participación de judíos no religiosos en una institución perteneciente al judaísmo ortodoxo es la característica de la estructura de la relación que habilita estrategias de diferenciación administradas y resignificadas por la institución.

Palabras clave: Judaísmo, Interacción, *Jabad Lubavitch*, Juventud.

ABSTRACT

This paper analyse, from the dramaturgical perspective developed by Erving Goffman, the relationship, inside the institution Habad Lubavitch in Buenos Aires, Argentine, between orthodox Jews and Jews which are not members of institutional Judaism. In the context of profound transformations in the Jewish field, analyse one of the less- observed aspects of the studies related with religious revival. Make focus in performances gave by the religious militants and in negotiations involved in the definition of the situation. Participation of nonmembers Jews in orthodox institutions is possible because of the interaction structure characteristic which allow strategies of differentiation managed by the institution.

Key words: Judaism, Interaction, *Habad Lubavitch*, Youth.

* Magíster en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Becario Conicet, Pertenencia institucional: CEIL-PIETTE. Docente de la carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. eldaset@yahoo.com.ar

INTRODUCCIÓN

El trabajo, producto de seis años de investigación correspondiente a una tesis de maestría y una tesis doctoral que, en el momento de escribir este artículo, se encuentra en proceso de finalización, explora las relaciones establecidas entre judíos ortodoxos¹ y no afiliados² en el interior de una institución ortodoxa. Dentro del campo de los estudios judíos se concentra en una región poco estudiada en Argentina: las instituciones religioso-ortodoxas. A la vez, aporta a los estudios de los procesos de revitalización religiosa en general, más allá del judaísmo, pero desde una óptica que no enfatiza en los procesos de conversión, como es el caso de la mayor parte de las investigaciones referidas al tema³, sino en el análisis de las condiciones de posibilidad de la interacción entre dos tipos de actores sociales con diferentes concepciones acerca de lo religioso y, en este caso específico, del judaísmo⁴. Nos preguntamos por la construcción de espacios de interacción entre militantes religiosos y judíos no religiosos - no afiliados. La preocupación por este objeto de estudio se vuelve pertinente al considerar las relaciones históricas entre la ortodoxia religiosa y el resto de las corrientes que dieron forma al judaísmo. Por consiguiente, el trabajo analiza el reposicionamiento, dentro de un campo determinado, de un actor que desde el inicio de la modernidad judía en el siglo XVIII así como de la construcción de la comunidad judeo-argentina, ha ocupado posiciones periféricas en relación a las corrientes que han detentado la hegemonía en la definición de la identidad judía⁵. Este reposicionamiento va de la mano de la construcción de espacios de interacción novedosos. El trabajo se propone mostrar cómo estos espacios son reproducidos a través de: 1) la puesta en escena del sujeto religioso, a través de la cual proyecta un personaje cuyas características apuntan a diferenciarlo de las representaciones sociales del judío ortodoxo y 2) la reproducción de estrategias de diferenciación por parte de los no afiliados, lo que les permite participar de las actividades desarrolladas en la institución ortodoxa acentuando el

hecho de no ser religiosos. A la vez, da cuenta de cómo el espacio de la interacción no es un dato previo a la misma, sino que se va construyendo en la negociación entre los actores sociales.

Históricamente, las relaciones entre la ortodoxia y las corrientes vinculadas a los judaísmos “liberales”⁶ y laicos⁷ han sido tensas. Los ortodoxos han sido representados como fanáticos, antimodernos y antisionistas⁸. Estos discursos eran efectivos en la medida en que las comunidades ortodoxas ocupaban espacios marginales desde los cuales las posibilidades de poner en circulación un contra-discurso eran limitadas.

En la década del ochenta se manifiesta con fuerza un clivaje que redefine el lugar de la ortodoxia en el mundo judío. Paralelamente a la revitalización de lo religioso en otros sistemas de creencia, en el judaísmo entran en crisis los referentes identitarios a través de los cuales los judíos se pensaron a sí mismos desde la segunda mitad del siglo XX. Referentes seculares, como el sionismo, o religioso “liberales” como el movimiento conservador, ya no parecen ser centros privilegiados de la construcción de sentido en torno a lo judaico. Para el caso del campo judaico⁹ argentino, el debilitamiento del sionismo deja un espacio para la irrupción de las instituciones ortodoxas (Brauner, 2002). La ortodoxia se posiciona como actor con capacidad de poner en escena sus propias definiciones de la realidad.

Según el lenguaje de los propios actores sociales involucrados en las estrategias identitarias de la ortodoxia, se vive actualmente un proceso de “retorno” a las raíces religiosas de la identidad judía. Escuelas de la red educacional judía que pertenecían a las corrientes liberales comienzan a ser administrados por los ortodoxos, como el caso del Colegio Wolfsohn. Sinagogas que no podían ser administradas por sus respectivas comunidades pasan a formar parte de la esfera jabadiana, como el templo Litauano ubicado en el barrio de Once. Muchos

judíos socializados en ambientes seculares han experimentado procesos de conversión interna que los han conducido a modificar radicalmente sus modos de vida en función del cumplimiento de las prescripciones religiosas. La nueva identidad no se reduce a llevar una vida religiosa en el hogar y la sinagoga, sino que implica volverse un militante que asume tareas “proselitistas”. El converso se define como *josid*¹⁰, identidad indisoluble del hecho de ser un emisario.

Una de las características de este fenómeno es la redefinición del sistema de relaciones entre ortodoxos y no afiliados. La misma acción “proselitista”¹¹ de los primeros construye espacios de interacción, donde es posible ver un rabino jasídico¹² hablando con una joven vestida con pantalón¹³. Estas situaciones, que en otros momentos hubieran resultado sorprendentes, hoy son moneda corriente en las diversas instituciones ortodoxas que abrieron sus puertas al mundo exterior no con el objetivo de dejarse influenciar por él, sino de transformarlo.

Este trabajo se concentra en la forma que adquieren las interacciones entre ortodoxos y no afiliados, analizadas a partir del enfoque dramático elaborado por Erving Goffman (1997). Este enfoque se concentra en el proceso de definición de la situación a través de la puesta en escena de los actores sociales. En el escenario de la interacción social, los actores proyectan un personaje que será decodificado por otros actores.

El conjunto de los no afiliados es amplio. En torno a él, se dibuja una constelación con varios niveles de pertenencia. Aquí, a modo de recorte del objeto, trabajaremos con jóvenes de ambos sexos, pertenecientes a los sectores medios de la población, que asisten a cursos de educación judía no formal denominados “*Morashá* (Legado espiritual) *Universitarios*”. Forman parte de uno de los niveles más alejados de la periferia. Su relación con la institución pasa por la asistencia a estos cursos y el rechazo a participar en las actividades del culto.

ACERCA DE LA RELACIÓN ENTRE LOS JUDÍOS Y LA COMUNIDAD.

El contexto de descentramiento de las identidades modernas, de su dislocamiento y fragmentación (Hall, 2006), se traduce en el mundo judío por la transición desde un sistema donde las identificaciones con el judaísmo se basaban en ideologías coherentes y exclusivas a un movimiento de recuperación y recreación de la tradición que tiene lugar en un momento donde el establecimiento de relaciones con lo judaico se basa en el consumo de productos culturales y en la búsqueda de un sentido subjetivo personal (Sorj, 1997). El modelo basado en la noción de una comunidad integral se torna un obstáculo epistemológico a la hora de comprender las vinculaciones entre individuos e instituciones. La comunidad judía se encuentra incapacitada de ejercer su acción integradora, dejando de ser el marco central de socialización (Azria, 1996; 2003). La participación de la mayor parte de los judíos es discontinua y selectiva. Para ellos, la comunidad aparece como un prestatario de servicios al cual se dirigen para satisfacer necesidades puntuales, acentuándose la tendencia, observada en otros universos de creencia, a la privatización de lo sagrado (Oro, 1996) y al bricolage religioso (Hervieu-Léger, 2004). Las comunidades religiosas compiten entre ellas en un contexto de pluralismo, a fin de captar nuevos fieles, pudiéndoseles aplicar la metáfora del mercado religioso (Berger, 1971).

Este contexto llama a renovar los enfoques acerca de los modos de participación en las instituciones religiosas. Suponer que con el sólo hecho de llevar la estadística de la cantidad de individuos que asisten a las mismas podremos dar cuenta de cuán atrayente es, para las personas, el mensaje religioso, implica partir de la presuposición según la cual toda participación implica identificación con la institución. Por el contrario, consideramos que existen múltiples formas de participación, algunas de las cuales se basan en la acentuación de las diferencias y la demarcación de fronteras entre

actores sociales. La pregunta por la revitalización de lo religioso no debería concentrarse solamente en las trayectorias de los sujetos que han realizado procesos de conversión, sino también abarcar la amplia franja de individuos que se relacionan con las instituciones religiosas sin por ello pertenecer a ellas, analizando cómo participan y qué sentido le dan a su presencia. Las observaciones sobre el terreno permiten comprobar que muchos judíos no afiliados participan en las instituciones religiosas a través de una puesta en escena que reafirma su condición de no ortodoxos. A la vez, el sentido que construyen de su participación en la institución recurre a un marco simbólico que difiere de aquel que el grupo religioso intenta imponer.

INSTITUCIONES RELIGIOSAS: NÚCLEO COMUNITARIO Y PERIFERIA.

Una comunidad de creyentes puede habilitar, o no, niveles de periferia en torno a sí misma. Si la comunidad considera que las relaciones con los judíos no religiosos representan una amenaza a la reproducción de su identidad, intentará protegerse cerrándose sobre sí misma. Diversos estudios etnográficos y sociológicos dan cuenta de este modelo (Poll, 1973, Heilman, 1994, Gutwirth, 2004). Por otro lado, si la comunidad considera que dichos judíos deberían ser incluidos dentro de sus marcos, intentará vincularse con ellos, creando así instancias de socialización que reproducirán los espacios periféricos.

Jabad Lubavitch es un movimiento que pertenece a las corrientes ortodoxas del judaísmo. A la vez, es una de las ramas del jasidismo, movimiento pietista surgido en la Europa del este del siglo XIX como reacción tanto a las tendencias modernizadoras como al tradicional sistema de autoridad rabínica. Es, por lo tanto, un hijo del proceso de modernización de los judíos. Surgido en Rusia, traslada, en la década

de 1950, su centro de actividades a los Estados Unidos¹⁴. Bajo el liderazgo de Menajem Mendel Schneerson (1902- 1994), se desarrolla en toda su amplitud el sistema de emisarios destinado a la difusión de las ideas del movimiento. En 1955 arriba a Buenos Aires el emisario y rabino de Jabad Dovber Baumgarten, quien reúne en torno suyo a jóvenes judíos provenientes de familias religiosas pero que, en palabras de uno de ellos, “se estaban desviando lentamente”¹⁵. En contacto con Baumgarten, toman contacto con la filosofía jasídica, por entonces de escasa presencia en Argentina¹⁶. Este primer núcleo es el que, luego de perfeccionarse en los Estados Unidos, retorna con el objetivo de diseminar los centros de *Jabad Lubavitch* primero en algunas provincias del interior del país como Tucumán y Entre Ríos, y más tarde en diferentes barrios de la ciudad de Buenos Aires. En 2009, el movimiento cuenta con más de treinta sedes en todo el país, la mayor parte de las cuales se ubican en la Ciudad de Buenos Aires.

Jabad Lubavitch, en tanto movimiento religioso, se descompone en dos partes: la comunidad de creyentes y el centro de difusión. La lógica del centro de difusión se plasma en la oferta de servicios relacionados con el ciclo de vida (circuncisión, casamiento, servicios funerarios), en la venta de artículos religiosos, organización de ayuda social, cursos, conferencias y eventos. La organización de estas actividades corre por cuenta de los miembros de la comunidad, para quienes la identidad religiosa comporta la militancia en pos de la expansión del mensaje. Por su parte, la lógica comunitaria es la de reproducción de las estructuras de plausibilidad (Berger, 1971) en el interior de la cuales se reproduce la evidencia del nosotros. Entre la comunidad y el centro de difusión hay división e interpenetración. División en tanto existen espacios destinados en su mayor parte a quienes pertenecen a la comunidad, como el templo de la calle Bolougne Sur Mer¹⁷ y la escuela. Interpenetración en tanto el resto de las más de veinte sedes que existen en la Argentina

funcionan bajo la lógica del centro de difusión administrados por los shlujim (emisarios), quienes se relacionan cara a cara con judíos cuyos grados de observancia religiosa son variables. Uno de los principales espacios de interacción entre militantes y judíos no religiosos es el de las “campañas” (mivtzoim) donde los lubavitcher visitan negocios y recorren las calles con la misión de colocarles los tefilín¹⁸ a los judíos que encuentren en el camino.

El programa de educación judía no formal “*Morashá Universitarios*” se establece a mediados de 2004 con el objetivo de inculcar conocimientos relativos a la religión judía a jóvenes de entre 18 y 26 años no afiliados a comunidades religiosas. A fin de atraerlos, se les otorgaba un incentivo económico mensual. Se llevaban a cabo cursos de cábala, de relación entre ciencia y religión, de historia judía y de legislación rabínica. El programa implicó que se establecieran relaciones entre judíos ortodoxos y judíos que, en algunos casos, observaban a los primeros bajo lentes configuradas por más de un siglo de confrontaciones internas al campo judaico, las cuales habían dado nacimiento a todo un repertorio de representaciones estigmatizantes. En efecto, para muchos judíos no afiliados, los ortodoxos aparecen como fanáticos, intolerantes y sectarios, y quienes se convierten al estilo de vida ortodoxo son considerados como personas a las cuales se les ha “lavado el cerebro”¹⁹.

Las relaciones que se establecieron entre ortodoxos y no afiliados supusieron un intento, por parte de los primeros, organizados como “equipo” (Goffman, 1997), de imponer una definición de la situación. Las interacciones construyeron un espacio periférico en el cual las mismas normas religiosas que, en el núcleo comunitario, definen el deber ser, se convertían en objetos de negociación. El espacio periférico es el de una puesta en escena particular, tanto de los ortodoxos como de los no afiliados, donde se pone en juego la definición de los actores y de la situación, es decir, quiénes somos y dónde estamos.

LA REPRODUCCIÓN DEL ESPACIO PERIFÉRICO.

¿Quiénes somos?

En este trabajo no nos preguntamos por la identidad de los actores sino por la posibilidad de la interacción entre ellos. La clave de comprensión de las condiciones de posibilidad de la interacción no se encuentra en la indagación sobre una identidad profunda, a la cual el investigador debería acceder quitando los velos de las apariencias externas, sino sobre la construcción permanente de una definición de la situación que nunca queda solidificada. Por lo tanto, “¿quiénes somos?” no es una pregunta que deba responderse buscando una identidad que los actores portarían antes de iniciar el proceso de interacción. Lo que define los carriles de la interacción es el proceso permanente de proyección de una imagen de sí y la codificación, por parte del otro, de la imagen proyectada. Para ello, es necesario remitirse a la puesta en escena realizada por los actores.

La puesta en escena de los no afiliados.

La interacción entre ortodoxos y no afiliados es posible en la medida en que estén habilitados los mecanismos que permiten a los segundos proyectar una imagen de sí que los diferencia de los primeros. Si en otros espacios de interacción propios a la lógica comunitaria los actores buscan construir la evidencia del lazo comunitario reproduciendo los marcadores identitarios, la interacción entre no afiliados y ortodoxos se basa, por el contrario, en la exaltación de la diferencia.

En su puesta en escena, los no afiliados recurren a insumos de diferenciación a través de los cuales expresan sus distancias respecto a los ortodoxos. Los insumos de diferenciación son objetos, símbolos, modos de hablar y moverse, lenguajes, expresiones, que, en un determinado contexto de interacción, aportan a la estrategia identitaria de un actor que aspira a confirmar y proyectar sus diferencias respecto a otro actor.

Como se señaló más arriba, los jóvenes que asisten a los seminarios reciben un estipendio económico, el cual más que satisfacer la necesidad económica de dinero, satisface la necesidad simbólica de diferenciarse de los ortodoxos. En cierta ocasión conocí a un joven que, luego de haber intercambiado unas pocas palabras, señaló que si no fuese por el dinero no estaría ahí en ese momento: “Hoy día, el tiempo es oro”, aclaró. De este comentario surgen algunas preguntas: ¿Por qué se presentaba de este modo ante un desconocido? ¿Suponía que yo, en tanto judío no religioso (ya que mi apariencia física no me delataba como tal), estaría en su misma situación, que compartiría sus apreciaciones? ¿Intentaba decirme que, a pesar de estar ahí en esos momentos, él no era religioso como los *lubavitcher*, y que tampoco aspiraba a serlo? Mostrarse como un beneficiario del estipendio era una buena carta de presentación ante otros jóvenes como él, mientras que la exteriorización de un interés en los aspectos religiosos de la institución podía provocar una mala imagen.

La forma de relacionarse con ciertos objetos contribuye a las estrategias de diferenciación. La gorra (*kipá*) es un elemento de uso obligatorio en los templos judíos. Los ortodoxos la llevan puesta durante todo el día, mientras que quienes no lo son, se la colocan en el momento de ingresar al templo y se la quitan al salir. Este modo de relacionarse con el objeto traduce, a través de un régimen de corporalidad, la distinción entre un tiempo y espacio sagrado y uno profano, lo que para Durkheim (1993) constituía la base del fenómeno religioso²⁰.

En la entrada del edificio de Jabad Lubavitch hay un recipiente con varias gorras de confección sumamente simple, confeccionadas con una tela finita en un solo color. Por el contrario, las gorras que utilizan los ortodoxos suelen estar decoradas con bordados y son de mejor material. Utilizar una gorra de la institución designa a la persona como miembro de la periferia, como pude observar cuando un informante me confesó su ateísmo al tiempo

que, mostrándome la gorra que llevaba puesta, me explicó que se la habían dado en la misma institución. Por el contrario, quienes pretenden proyectar una imagen de mayor compromiso con los valores de la ortodoxia, exhiben con orgullo sus gorras compradas o importadas de Israel con complejos bordados que dibujan motivos extraídos del corpus simbólico religioso. La forma y calidad de la gorra exterioriza el compromiso religioso del actor. Cuando alguien utiliza la gorra de la institución, está expresando un compromiso limitado con los valores de la ortodoxia, y de este modo, el objeto funciona como insumo de diferenciación.

Los no afiliados se presentan en la institución vistiendo remeras de manga corta, musculosas y pantalones, sin seguir la legislación religiosa que reglamenta el modo de vestir. La misma vestimenta que en cualquier ámbito de interacción proyecta la adecuación del individuo a las formas comunes de vestir, adquiere en el espacio de la institución religiosa un sentido diferente, proyectando una imagen de sí como sujeto no religioso en el marco de una estrategia de diferenciación. En efecto, *Jabad Lubavitch* es el espacio en el que aquello sobre lo cual, en otro ámbito, nadie prestaría atención, se carga de significado y posiciona al actor social frente a determinados marcos ideológicos.

La puesta en escena del lubavitcher.

Al construir su personaje, los *lubavitcher* tienen en cuenta las propiedades que definen socialmente al judío ortodoxo. Sin embargo, estas marcas identitarias no son observadas a fin de ser reproducidas. Todo lo contrario, el *lubavitcher* intenta proyectar una serie de diferencias respecto al tradicional judío ortodoxo. Curiosamente, esta proyección es paralela a la reproducción de marcadores identitarios asignados a la ortodoxia.

Entre estas marcas identitarias, se encuentra, por supuesto, la vestimenta. Vestirse con capotes negros y sombrero y dejarse la barba

salvajemente crecida tiende a la exteriorización de un cuerpo religioso que hunde sus raíces en la Rusia del siglo XIX. A través de la imagen corporal, el sujeto religioso se inserta en un linaje creyente asumiendo una filiación imaginaria que sustituye la trayectoria familiar por la de los *jasidim* de Lubavitch (Podselver, 2002).

La vestimenta, en el caso de las mujeres, las delata como judías ortodoxas. Largas polleras hasta los tobillos, peluca en el caso de quienes están casadas, no sólo son imposiciones derivadas de la legislación religiosa (*Halajá*), sino formas de proyectar su pertenencia a una línea específica dentro del judaísmo. Los judíos que no son ortodoxos, al ver estas marcas identitarias, decodifican una pertenencia al campo de la ortodoxia. Por su parte, los judíos ortodoxos son capaces de realizar distinciones más sutiles. Como me explicaba una informante: “puedo saber a cuál de todas las comunidades religiosas pertenece una mujer con sólo verle la pollera”²¹.

En el caso de los *lubavitchers*, el portar estas marcas va acompañado de la puesta en circulación de un discurso que las dota de un significado diferente al que los judíos no ortodoxos suelen recurrir. Según estos últimos, la vestimenta de los primeros denota actitudes irracionales vinculadas al deseo de vivir apartados del mundo. Frente a este sistema de representaciones, el ortodoxo pone en escena un contra-discurso que tiene afinidad con ciertos discursos contraculturales y de reivindicación del orgullo judío. Por ejemplo, si un rabino evita el contacto físico al saludar a una mujer, no se debe solamente a que obedece una ley religiosa, sino a que se opone a los rituales de una sociedad que ha hecho del saludo una acción privada de sentido: “antes de hacerme religioso -sostenía un rabino- saludaba con un beso a personas que no significaban nada para mí”²². A la vez, cuando se le pregunta por qué se viste de esa manera, responde que son los no ortodoxos quienes deberían cuestionarse su fachada corporal. ¿Acaso temen exteriorizar su

condición judía? ¿Han perdido el orgullo de ser judíos?

Los miembros de *Jabad Lubavitch* consideran que los judíos ortodoxos son vistos por el resto de la sociedad como personas acartonadas y poco espontáneas, lo que contribuye a su estigmatización y rechazo. Al organizar su puesta en escena, apuntan a romper con estos estereotipos. Buscan mostrarse flexibles y espontáneos a través de un lenguaje compartido especialmente con los jóvenes, recurriendo a los lunfardos y moviendo su cuerpo con soltura.

Otro objetivo consiste en refutar el estereotipo que define a los ortodoxos como personas atrasadas. Para ello recurren, en sus formas de hablar, a palabras extraídas del lenguaje de la posmodernidad. Por ejemplo, un rabino explicaba a un grupo de jóvenes que, para poder comprender el mensaje religioso, era necesario: “*recetearla* máquina y empezar de nuevo”²³. Aquí, se recurre a un lenguaje informal construido sobre una terminología propia de fin del siglo XX, donde la metáfora reafirma una imagen que apunta a la redefinición del concepto de ortodoxia.

En una reunión entre ortodoxos y jóvenes no afiliados, el rabino le preguntó a una estudiante de Bellas Artes qué era lo que diferenciaba una obra de arte del hecho de arrojar un balde de pintura sobre una pared. La conversación se extendió por la participación de otros jóvenes que dieron sus opiniones y expresaron sus preferencias en materia de arte pictórico, hasta que el rabino confesó: “A mí eso del arte no me atrae, yo soy de [Ciencias] Exactas”. Efectivamente, era posible colocarse a sí mismo en un sistema de clasificaciones propio del mundo secular. No se trataba de ser solamente rabino y diferenciarse de los no religiosos, o de ser judío y diferenciarse de los gentiles. Su identidad podía estar determinada también por su ubicación en los espacios configurados bajo categorías que nada tenían que ver con lo judío, definiéndose como “un

fanático de la tecnología”, y mostrando que la pertenencia al campo religioso no necesariamente anulaba otras pertenencias posibles, aunque fuese la religiosa la que dominara los modos de vincularse con las demás.

A través de algunos comentarios y anécdotas es posible observar cómo los *lubavitchers* se presentan al auditorio diferenciándose de la imagen del “fanático religioso”. Aquí, la proyección de la imagen de “rabino comprensivo” contribuye a la construcción de la imagen de la flexibilidad. Uno de los rabinos relató que en cierta ocasión una mujer le había ofrecido la mano para saludarlo, y que él le había dicho que los ortodoxos no saludaban de ese modo. Ante la respuesta, la mujer interpretó lo contrario de lo que el religioso había pretendido decirle, y se abalanzó sobre él dándole un beso. Cuando quienes le escuchaban le preguntaron cómo había reaccionado, contestó que había tenido que ceder: “por supuesto que no la iba a empujar”. Esta pequeña anécdota muestra a un rabino flexible y comprensivo, que prefiere mantener el respeto hacia la otra persona antes que intentar cumplir a rajatabla con el mandato religioso. Más que la adecuación de la anécdota al hecho real, interesa resaltar la estrategia identitaria que enmarca su enunciación. El relato de esta anécdota es parte de la una puesta en escena donde los ortodoxos proyectan una imagen de sí que funciona como contra-representación de un conjunto de referencias estigmatizantes.

¿Quiénes son ellos? Jabad Lubavitch visto por los no afiliados.

Teniendo en cuenta cómo los no afiliados observan a los *lubavitchers*, se constata que el lazo entre unos y otros no se funda en una creencia compartida, sino en la estructura de la relación. En la mayor parte de los casos, los jóvenes que asisten al programa *Morashá Universitarios* no ven a los militantes religiosos como modelos a imitar, como ejemplos de una constancia religiosa envidiable y necesaria, como depositarios de un saber que se desea incorporar. No es la creencia en la validez del

saber rabínico lo que funda el sentido de la presencia de los no afiliados en el espacio religioso. No es, tampoco, un proyecto común concerniente a la redención mesiánica de la humanidad.

A los ojos de los no afiliados, los religiosos aparecen como personas depositarias de atributos positivos que poco tienen que ver con la religión en sí. Son abiertos, solidarios y compañeros. La preocupación que muestran por cada persona es mencionada como uno de sus atributos más destacados, así como su apertura al intercambio de opiniones.

Las representaciones positivas que los jóvenes tienen respecto a los *lubavitchers* se construyen por oposición a otros grupos con los cuales han mantenido relaciones. Noelia había asistido al programa *Morashá* en otra institución ortodoxa²⁴, pero había abandonado, poco conforme con el desarrollo de las clases. Cuando una amiga le contó que en *Jabad Lubavitch* también estaban ofreciendo cursos, al principio se mostró reticente. No quería ver “más de lo mismo”. Terminó asistiendo y, sorprendida, los encontró muy diferentes. Para ella, la otra institución representaba el extremismo, la ortodoxia, las respuestas dogmáticas del tipo “así está escrito [en la Torá]”, que clausuraban toda posibilidad de diálogo. En *Jabad Lubavitch* encontró “calidez y apertura”. Los rabinos aparecen como personas con las cuales “se puede hablar”, no como figuras distantes ni cerradas. En su relación con ellos se sintió aceptada tal como ella era, es decir, no religiosa²⁵.

Los jóvenes no afiliados se sienten cómodos en un espacio donde se desdibujan las relaciones de autoridad. El rabino pierde sus características tradicionales, el de ser detentador de un saber que orienta la vida de los fieles. Esta exigencia de los no afiliados genera, para *Jabad Lubavitch*, el problema de la definición de la situación. En una conversación con el director del proyecto *Morashá Universitarios*, donde le expuse algunas de las consideraciones

arriba mencionadas, me comentó que a él le molestaba que lo vieran como un igual: “si un profesor entra al aula y se sienta en el piso con los alumnos, al principio va a generar afinidad con ellos, pero a la larga, el resultado será negativo. Yo quiero que me vean como a un *moré* [maestro], no como a un igual.” La informalidad aparece, a los ojos de los rabinos, como un mal con el que hay que convivir. De hecho, el haber modificado el nombre del programa por el de Instituto Superior de Estudios Judaicos (ISEJ), así como el tomar exámenes de nivelación, respondía a una necesidad de darle mayor “seriedad” al proyecto. Tal como sostenía el rabino, hay gente que no asiste a *Morashá* porque lo considera muy informal. No obstante, el intento fracasó y los cursos siguieron manteniendo el carácter informal que habían tenido durante los dos años anteriores, aunque bajo una nueva denominación.

Los no afiliados vistos por Jabad Lubavitch.

El modo en que *Jabad Lubavitch* concibe a los jóvenes no afiliados es tributario de un marco que define a la juventud como un sector vulnerable:

*Los chicos, hoy en día, son receptores del mundo en el que viven. Y además son adolescentes, son inseguros, quieren afirmarse tanto en lo afectivo, en tener amigos, en tener pareja, en alcanzar los cánones que el mundo les impone. Tener lo tecnológico, tener plata. Los chicos quieren llegar a diferentes alturas en los diferentes rubros que el mundo patrocina, que el mundo promueve. Viven en una tensión.*²⁶

A este nivel de vulnerabilidad le sigue un segundo nivel, que concierne a la permanente exposición de los jóvenes hacia espacios de socialización externos a la comunidad judía, en los cuales corren el riesgo de enamorarse y casarse con personas no judías. La Universidad es un espacio considerado peligroso, que los *lubavitcher* prefieren que no sea frecuentado por sus hijos. Esta peligrosidad se debe a que habilita relaciones con personas no judías,

provocando tentaciones que desembocan en la concreción de relaciones sexuales y afectivas.

El haber constatado que para atraer a los jóvenes a las actividades organizadas era necesario ofrecerles incentivos materiales²⁷, generó cuestionamientos entre los propios *lubavitchers* quienes debieron recurrir a una serie de argumentos legitimadores. Los mismos tendían a legitimar una práctica impugnada por otros sectores del campo judaico, y a la vez a conferirle sentido a la propia actividad. Si se podía acusar a *Jabad Lubavitch* de “prostituir” el judaísmo, los mismos militantes *jabadianos* necesitaban convencerse a sí mismos de que no era así. Para ello, recurrieron a definiciones tradicionales de la identidad, las cuales, en clave esencialista, sostenían la tensión entre los deseos del alma y las acciones concretas de los individuos. De acuerdo a esta postura, todo judío desea, en su fuero interno, conectarse con la divinidad a través del cumplimiento de los preceptos. Sin embargo, son las influencias tanto de la sociedad como de una entidad espiritual denominada *Ietzer Hará* (instinto del mal) la que le impiden percatarse de ello. El beneficio material plasmado en el incentivo se redefinía como una estrategia para engañar al instinto del mal. De este modo, cuando el joven se acerca a la institución religiosa creyendo que su móvil es el interés material, en realidad lo que lo está impulsando es su alma judía.

¿DONDE ESTAMOS?

La observación del desarrollo de los cursos del programa *Morashá Universitarios* muestra qué el carácter judío del espacio es una construcción permanente antes que un dato previo a la interacción. De acuerdo a la visión de los miembros de *Jabad Lubavitch*, el espacio religioso comprende una serie de atributos que lo hacen sagrado. Esta sacralidad se construye sobre la separación de los sexos. Varones y mujeres no deben estudiar en un mismo espacio. Esta lógica religiosa choca con

la lógica institucional que apunta a tornar atractivas, para los jóvenes, las ofertas *jabadianas*.

Las primeras clases del programa se desarrollaron en un aula donde varones y mujeres estudiaban juntos. Los jóvenes se sentaban alrededor de una mesa, cuya cabecera era ocupada por el rabino. Al poco tiempo, se les informó que deberían separarse, quedando las mujeres sentadas de un lado de la mesa y los varones del otro. Para los jóvenes, se trató de una exigencia absurda. Para la institución, era un modo de aproximar, aunque levemente, la situación concreta a la definición oficial basada en criterios propios de la legislación religiosa.

La parte opuesta a la cabecera de la mesa se constituyó en un espacio codiciado por los jóvenes, ya que era ahí donde la nueva reglamentación podía ser sutilmente violada. Era el espacio donde se juntaba el sector masculino con el femenino, donde era posible que un varón estuviera sentado al lado de una mujer. Así, la prescripción institucional dotó al fondo de la mesa de un atributo que hasta entonces no tenía. Permitía expresar una resistencia a la definición institucional de la situación. Estas formas de “resistencia” encuentran su origen en la necesidad de diferenciarse de los religiosos, construyendo una definición de la situación alternativa.

Al año siguiente, los varones fueron ubicados en un aula y las mujeres en otra. De este modo, *Jabad Lubavitch* logró adecuar la situación a la definición oficial. Para los jóvenes, resultaba contradictorio que *Jabad Lubavitch*, que se proponía como objetivo evitar la asimilación producida por los noviazgos mixtos, restringiera espacios de interacción entre varones y mujeres.

Con la implementación del programa ISEJ, sustituto de *Morashá*, ingresaron más jóvenes a la institución, lo que hizo que la organización de la división por sexos fuese más difícil de concretizar. Al principio fueron separados, pero

luego, tal como me comentó un rabino, fueron juntados: “los jóvenes protestaron, y la institución agachó la cabeza. Fue un error grave, porque tendrían que haber permanecido firmes en la decisión de mantener la separación”²⁸.

CONCLUSIÓN

Hemos pretendido dar cuenta de uno de los aspectos menos estudiados del proceso de revitalización de lo religioso, analizando las negociaciones propias al proceso de definición de la situación y observando la proyección de los personajes contruidos. Se trató de enfocar en cómo los actores se ven unos a otros, mostrando que la presencia de judíos no religiosos en una institución ortodoxa dependía de la posibilidad de poner en escena estrategias de diferenciación. Por supuesto, los no afiliados no son un todo homogéneo. Algunos participantes del programa *Morashá Universitarios* terminaron volcándose a la ortodoxia. Sin embargo, estas transformaciones identitarias se produjeron en un espacio social diferente al de los cursos del programa *Morashá*. Básicamente, los conversos realizaron viajes a escuelas talmúdicas en Israel. Uno de ellos permanece ahí. Otro regresó a la Argentina y actualmente vive en la *yeshivá* ubicada en la sede central de *Jabad Lubavitch*, es decir, en una estructura de plausibilidad que confirma, por el diálogo con los otros significativos (Berger y Luckmann, 2003), la nueva identidad adquirida.

En tanto reúne a jóvenes no religiosos, el programa *Morashá Universitarios*, o actualmente el ISEJ, conforma un espacio de reproducción de una identidad no religiosa. La institución se ve en la tarea de negociar las definiciones de la situación a fin de mantener la producción de estas diferenciaciones dentro de marcos controlables, evitando que se disparen más allá del sentido que la ortodoxia puede conferir a la actitud de rechazo de los jóvenes. El marco de sentido de los *lubavitcher* les permite incorporar la “rebeldía” de los no

afiliados en sus esquemas de percepción de la realidad. Recurren así a la figura de *Amalek*, el primer pueblo en enfrentar a los hebreos tras la salida de Egipto. La figura de *Amalek* representa todo aquello que se coloca en el camino, sea el del pueblo como el del individuo. Así como se interpuso en el camino de los hebreos desde Egipto, tierra de la ignorancia, hacia Canaan, se interpone en el camino del judío que desea salir de su Egipto interno, de su vida secular, para dar pasos en el camino del retorno a sus raíces. El rabino explicaba a los seculares cómo operaba *Amalek* dentro de cada uno de ellos:

Cuando salimos del curso de Morashá con la convicción de que queremos ponernos el tefilín todos los días, o queremos encender las velas de shabat²⁹, aparece Amalek y nos dice 'pará un poco, ¿no te lo estarás tomando muy en serio?' Onos dice: 'vos empezaste a venir a Morashá por otra cosa, no para hacer esto.' Nosotros salimos calientes después de haber escuchado palabras de Torá, y Amalek trata de enfriarnos. [...] Por ejemplo, cuando queremos ponernos tefilín todos los días y Amalek nos dice '¡Pará!, ¿para qué todos los días?, ponétele un solo día por semana' [...] Les digo esto para que piensen, que cada uno piense en su situación personal.

NOTAS

1) Por judío ortodoxo se entiende todo aquel que encuentra en la codificación de la ley rabínica la guía legítima del comportamiento cotidiano. Según datos estadísticos, en Buenos Aires constituirían entre un 8 y un 10% de la población judía (Jmelnizky y Erdei, 2005).

2) Los judíos no afiliados son aquellos que no participan activamente en ninguna institución de la comunidad, sino que pueden estar completamente desligados de ellas o circular por varias instituciones. Si bien no son ortodoxos, ya que no actúan en su vida cotidiana

conforme a la legislación rabínica, tampoco se los clasifica de laicos, ya que el laicismo, en el judaísmo, es una postura ideológica que puede, o no, implicar la participación activa en una institución. En Buenos Aires, el 61% de los judíos se encuentran desvinculados de los espacios institucionales propuestos por la comunidad local (Jmelnizky y Erdei, 2005).

3) Sobre la conversión al judaísmo ortodoxo ver: para el contexto brasileiro Topel (2005), para el argentino Libertela (2004), para el francés Podselver (2002), para el norteamericano Danzger (1989) y para el israelí Aviad (1983) y Lehman y Ziebzehner (2006).

4) Un trabajo previo, dentro de esta óptica, ha sido realizado por Gruman (2002) para el caso de la sinagoga Beit Chabad en Rio de Janeiro.

5) Sobre el papel de las corrientes religiosas en la construcción de la comunidad judeo-argentina ver Mirelman (1988).

6) Por corrientes religiosas liberales se entienden el judaísmo conservador y el reformista.

7) Entre los judaísmos laicos, caracterizados por construir marcos de referencia identitarios obviando la idea de divinidad, se encuentran las corrientes sionistas y los socialismos judíos, así como el judaísmo secular.

8) Baumgarten (2006) explica cómo en el siglo XIX circularon representaciones estigmatizantes sobre los judíos ortodoxos jasídicos. Sobre las representaciones que los sionistas tenían de los judíos piadosos ver Biale (1979) y Rabkin (2008).

9) Apelando a los términos de Bourdieu (1971), entendemos el campo judaico como un espacio relacional en el que los agentes luchan por detentar la definición legítima del judaísmo, es decir, por el capital que habilita el ejercicio de la violencia simbólica.

10) El término jasid o josid originalmente designaba a quienes se destacaban por su vinculación a lo religioso. En el siglo XIX comienza a ser utilizado para hacer referencia a los miembros de una congregación jasídica (Bauer, 1994). Actualmente, ambos criterios aparecen entremezclados en los procesos de definición identitaria.

11) Los militantes de Jabad Lubavitch no definen su acción como proselitista, sino utilizando el término campañas (mivtzoim). Consideran que el proselitismo es una estrategia tendiente a modificar la identidad, mientras las campañas tienden a hacer que el judío redescubra su identidad verdadera, de la que antes estaba alienado. El término “proselitismo” es utilizado por quienes estigmatizan el accionar de Jabad Lubavitch. Se observa, aquí, la disputa en torno a la clasificación de la acción. Disputa que forma parte de las dinámicas del campo judaico.

12) El jasidismo es una de las corrientes del judaísmo ortodoxo, caracterizada por su énfasis en lo emocional y en el amor a Dios.

13) Las leyes rabínicas de recato imponen a la mujer vestirse con pollera hasta los tobillos.

14) Sobre las trayectorias de los líderes de Jabad Lubavitch ver Gutwirth (2004).

15) Trabajo de campo, 2009.

16) Algunas breves notas sobre el origen de Jabad en Argentina pueden consultarse en Strusberg y Álvarez (2003), Bianchi (2004), Setton (2008).

17) En Buenos Aires, los templos judíos suelen ser nombrados por la calle en la que han sido emplazados.

18) Filactelias que se colocan en los brazos y en la cabeza durante la plegaria de la mañana. Consisten en dos cajas de cuero con perga-

minos donde figuran escritos pasajes de la Torá.

19) La metáfora del lavado de cerebro ha sido utilizada frecuentemente en los medios periodísticos para dar cuenta de la conversión a los nuevos movimientos religiosos. En Argentina, sus principales difusores han sido Silleta (1995) y Baamonde (1992). Sobre una crítica, desde la sociología, a este concepto, ver Frigerio (1993) y Soneira (2005).

20) Para una discusión con las categorías durkheimianas ver Parker (1995).

21) Entrevista a Luciana, 33 años, realizada en 2008.

22) Observación de campo.

23) Observación de campo

24) El programa Morashá se lleva a cabo en diferentes instituciones judías, no sólo en Jabad Lubavitch.

25) No pretendemos aquí dar cuenta de las diferencias entre las instituciones religiosas sino de las percepciones construidas por los actores sociales.

26) Entrevista a un militante de Jabad Lubavitch, realizada en 2008.

27) Estos incentivos fueron cambiando. El programa Morashá Universitarios ofrecía un estipendio. El programa ISEJ ofrece un viaje a Estados Unidos al finalizar el ciclo de estudios.

28) Entrevista realizada en 2008.

29) Día sagrado

BIBLIOGRAFÍA

AVIAD, Janet (1983) *Return to Judaism. Religious renewal in Israel*. Chicago, The

University of Chicago Press. Primera edición.

AZRIA, Régine (1996) "Réidentification communautaire du judaïsme". en Grace Davie Y Danièle Heriveu-Léger (Dir.): *Identités religieuses en Europe*. Paris, La découverte. pp. 253 a 267.

AZRIA, Régine (2003) *Le judaïsme*. Paris, La découverte. Segunda edición.

BAAMONDE, José María (1992) *Sectas en preguntas y respuestas*. Buenos Aires, Bonum. Segunda edición.

BAUER, Julien (1994) *Les juifs hassidiques* Paris, PUF. Primera edición.

BAUMGARTEN, Jean (2006) *La naissance du hassidisme*. Paris, Albin Michel. Primera edición.

BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas (2003) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu. Primera edición, decimoctava reimpresión.

BERGER, Peter (1971) *El dosel sagrado*. Buenos Aires, Amorrortu. Segunda edición.

BIALE, David (1979) "Gush Emunim y el rabino Kook." *Rumbos*No1. pp. 45 a 54.

BIANCHI, Susana (2004) *Historia de las religiones en la Argentina - Las minorías religiosas*. Buenos Aires, Sudamericana. Primera edición.

BOURDIEU, Pierre (1971) "Genèse et structure du champ religieux." *Revue française de Sociologie*, Vol XII. pp. 295 a 334

BRAUNER, Susana (2002) "Los judíos en Buenos Aires: entre el sionismo y la revitalización de la fe religiosa". En AAVV *La religión en tiempos de crisis*. Buenos Aires, CEIL-PIETTE. Primera edición. pp. 95 a 103.

DANZGER, Herbert (1989) *Returning to*

tradition. The contemporary revival of orthodox judaism. New Haven & London, Yale University Press. Primera edición.

DURKHEIM, Emile (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza. Primera edición.

FRIGERIO, Alejandro (1993) "Perspectivas actuales sobre conversión, deconversión y "lavado de cerebro" en nuevos movimientos religiosos". En: Alejandro Frigerio (selec.). *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (I)*. Buenos Aires, CEAL. Primera edición. pp. 46 a 80.

GOFFMAN, Erving (1997) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu. Primera edición. Tercera reimpresión.

GRUMAN, Marcelo (2002) *Sociabilidad e alianca entre jovens judeus no Rio de Janeiro*. Maestria. Universidad Federal de Río de Janeiro.

GUTWIRTH, Jacques (2004) *La renaissance du hassidisme. De 1945 à nos jours*. Paris, Odile Jacob. Primera edición.

HALL, Stuart (2006) *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A. Onceava edición.

HEILMAN, Samuel (1994) *Defensores de la fe*. Buenos Aires, Planeta. Primera edición.

HERVIEU-LÉGER, Dànienne (2004) *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México DF, Ed. del helénico. Primera edición.

JMELNIZKY, Adrián y ERDEI, Ezequiel (2005) *La población judía de Buenos Aires. Estudio sociodemográfico*. Buenos Aires, AMIA - JOINT. Primera edición.

LEHMAN, David y ZIEBZEHNER, Batia

(2006) *Remaking Israeli Judaism- The challenge of Shas*. London, Hurst Company. Primera edición.

LIBERTELA, Malena (2004) *La conversión al judaísmo ortodoxo en una institución de la Ciudad de Buenos Aires (el caso de Jabad Lubavitch)*. Licenciatura. Universidad del Salvador.

MIRELMAN, Victor (1988) *En búsqueda de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires. 1890- 1930*. Buenos Aires, Milá. Primera edición.

ORO, Ari Pedro (1996) “Considerações sobre a modernidade religiosa.” *Sociedade y Religión*, No. 14/15. pp. 61 a 70.

SILLETA, Alfredo (1995) *La ofensiva de las sectas. Los falsos mesías en la Argentina*. Buenos Aires, Planeta. Primera edición.

SONEIRA, Jorge (2005) *Sociología de los nuevos movimientos religiosos en Argentina*. Buenos Aires, Universidad del Salvador. Primera edición.

SORJ, Bila (1997) “Conversoes e casamentos 'mixtos' ”. En: Bila Sorj (Org.) *Identidades judaicas no Brasil Contemporâneo* Rio de Janeiro, Imago. pp. 67 a 86. Primera edición.

PARKER, Cristian (1995) “La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkhenianas desde América latina.” *Sociedad y religión* No. 13. pp. 33 a 60.

PODSELYER, Laurence (2002) “La techouva. Nouvelle orthodoxie juive et conversion interne.” *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 57 année N°2. pp. 275 a 296.

POLL, Solomon (1973) *The Hasidic community of Williamsburg*. New York, Schocken Books. Primera edición, tercera

reimpresión.

RABKIN, Yakov (2008) *Contra el Estado de Israel. Historia de la oposición judía al sionismo*. Buenos Aires, Planeta. Primera edición.

SETTON, Damián (2008) “Jabad Lubavitch”. En: Floreal Forni, Fortunato Mallimaci y Luís Cárdenas (Coords.). *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires (Tomo II)*. Buenos Aires, Biblos. Primera edición. pp. 201 a 206.

STRUSBERG, Mariela y ÁLVAREZ, Horacio (2003) “Jabad Lubavitch”. En: Floreal Forni, Fortunato Mallimaci y Luís Cárdenas (Coords.). *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires, Biblos. Primera edición. pp. 84 a 88.

TOPEL, Marta (2005) *Jerusalén y Sao Paulo. A nova ortodoxia judaica em cena*. Rio de Janeiro, Topbooks. Primera edición.